



L'Amérique Latine et la littérature comparée: espaces de comparaisons

Biagio D'Angelo¹

«Bendita terra que possui tais efebos! Pátria, latejo em ti! (Sorrisos e palmas)».

(Oswald de Andrade, *Memórias sentimentais de João Miramar*, p. 159).

«A língua sem arcaismos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos».

(*Manifesto da Poesia Pau Brasil*)

«La Pensée du Tremblement surgit de partout, musiques et formes suggérées par les peuples. Musiques douces et lentes, lourdes et battantes. Beautés à cri ouvert. Elle nous préserve des pensées de système et des systèmes de pensée. Elle ne suppose pas la peur ou l'irrésolu, elle s'étend infiniment comme un oiseau innumérable, les ailes semées du sel noir de la terre. Elle nous rassemble dans l'absolue diversité, en un tourbillon de rencontres. Utopie qui jamais ne se fixe et qui ouvre demain, comme un soleil et un fruit partagés».

(Edouard Glissant, *La cohée du Lamentin*)

En abordant le sujet *L'Amérique Latine et la littérature comparée*, je choisis comme point de départ mon expérience de comparatiste travaillant depuis presque dix ans en Amérique Latine et venant d'un horizon culturel différent, plus précisément européen et, en particulier, méditerranéen. Tout comme la Méditerranée, région considérée «dépendante» du continent par les lectures comparatistes anciennes, l'Amérique Latine représente, aujourd'hui, un espace régional qui est indispensable d'étudier à partir de sa production esthétique et

¹ Biagio D'Angelo é professor da PUC-SP.

philosophique. Les thèmes relatifs à la régionalisation n'excluent pas le devoir du comparatiste, qui est celui que Gracq appelle «un perceur de frontières». Et les frontières culturelles, tout comme économiques, sont, en Amérique Latine, lieu de disputes et de guerres, espaces brisés par l'absence de dialogue entre une conscience identitaire et une conscience traditionnelle.

Je me permets d'évoquer ici le travail d'une remarquable comparatiste canadienne et québécoise, Eva LeGrand qui a exploré les mythes du bonheur et des utopies traversant tout le continent américain. Elle a inclus dans sa lecture la région septentrionale des Amériques (ce qui, par son amplitude, ne fera pas partie de notre discours, mais qui lui est proche). A partir d'une lecture critique de l'œuvre de l'écrivain québécois Noël Audet, *Frontières ou tableaux d'Amérique*, Eva LeGrand parle de la nature de l'identité continentale, nécessairement dialogique et impure, ce qu'on peut appliquer au sud des Amériques (nous reprendrons plus tard la réflexion sur les axes verticaux des Amériques):

Sans doute peut on risquer (...) la définition suivante de cette nouvelle «identité américaine. Identité multiple traversée de *frontières* qui, aussi imperceptibles qu'elles puissent être, n'en constituent pas moins notre mémoire. En somme, ce que le roman de Noël Audet, *Frontières ou tableaux d'Amérique* suggère, à travers son narrateur-promeneur-romancier, c'est que pour assurer son identité québécoise, pour devenir «souvenir» au sens esthétique comme existentiel du terme, il doit partager son *américaineté* en l'inscrivant dans l'hétérogénéité du continent tout entier. Autrement dit, il doit assumer son identité impure et vivre enfin la «différence» comme un phénomène dialogique dans une nouvelle façon de rêver l'Amérique (LeGrand, *apud* Bernd org., 2003, p. 7).

Tout comme le Québec et l'Amérique du Nord, le continent latino-américain manifeste les mêmes complexités et structures analogiques.

Les travaux du Comité d'Études latino-américaines de l'Association Internationale de Littérature Comparée, inaugurés par Tania Carvalhal, il y a quelques années, ont largement démontré la vivacité et l'importance des études comparées sur le continent latino-américain. Les problèmes et les questionnements qui ont émergés depuis quelques décades, en marquant la nécessité de surpasser les obstacles géographiques et historiques du continent, soulignent, aujourd'hui, une actualité négative de dispersion et d'une insuffisante connaissance réciproque, culturelle et littéraire. La littérature comparée peut contribuer à symboliser les difficultés et les distances, c'est-à-dire, à réunir et discuter l'énorme et complexe hétérogénéité latino-américaine, dont la mobilité de questionnement et discours

s'orientent, de plus en plus intensément, vers des pratiques transdisciplinaires multiples et critiques. C'est pour cette raison que je diviserai mon exposé en trois parties emblématiques: la première va fonctionner comme «réveil» du sommeil de la raison dans laquelle, souvent, se trouvent comparatistes, professeurs, maîtres à penser, chercheurs; la deuxième propose un regard équilibré face à des possibilités de lecture du continent latino-américain: l'observation des faits culturels dans la région astrale des Amériques dérive, quand même, de deux visions différentes, apparemment convergentes et congruentes, qui oscillent entre le cannibalisme (un terme déjà mythique et métamythique) et la curiosité alliée aux intérêts d'origine politique et économique (mais ceci n'est pas de la littérature comparée...); la dernière partie fonctionne comme un petit commentaire sur la définition de ce qui signifie le mot «tradition». D'ailleurs, je voudrais reprendre ici l'explication de Jean Pouillon qui constate: «Il ne s'agit pas de plaquer le présent sur le passé mais de trouver dans celui-ci l'esquisse de solutions que nous croyons justes aujourd'hui non parce qu'elles ont été pensées hier mais parce que nous les pensons maintenant» (Pouillon, 1975, p. 160).

Les bouleversements de ces années – les études culturelles et la postmodernité refusant une réflexion sur le passé (quand il n'est pas parodié ou recyclé) – ont encouragés un grave éloignement de la signification et des répercussions de l'histoire dans le développement des vies des cultures. Dans une de ses dernières publications, *Humanism and democratic criticism* (2004), Edward Said a dénoncé la carence du rappel à l'histoire et au sens de la philologie – dont le maître reconnu et, en même temps, méconnu, est Erich Auerbach. L'intuition de Said est que l'abstraction et l'élimination occultent les forces comme l'histoire et la philologie ce qui mène à la réduction ou la perte de la personnalité de l'intellectuel. Il faut être éduqué – dit Said – pour «agrandir les cercles de la conscience» (Said, 2007, p. 100). C'est de cette position qui ressurgie l'humaniste-philologue-intellectuel, dont la figure doit être marquante dans la conscience latino-américaine. Said a toujours souligné l'irréductibilité extraterritoriale de l'intellectuel en lutte contre les langages du pouvoir et de l'identité. L'intellectuel humaniste contemporain doit, selon l'auteur d'*Orientalisme*:

cultive(r) cette perception de mondes multiples et traditions complexes qui interagissent les unes avec les autres, cette inévitable combinaison (...) de participation et distance, réception et résistance. Le devoir de l'humaniste n'est pas simplement occuper une position ou un lieu, ni appartenir à un local spécifique, mais plutôt, être à la fois à

l'intérieur et à l'extérieur des idées et valeurs en circulation, qui se débattent dans notre société, dans la société de n'importe quelle personne, ou dans la société de l'autre (Said: 2007, p. 101).

L'ignorance pour le goût du passé, en tant que lettre vivante et communiquant une expérience humaine, s'accompagne chez Said de la perception de la responsabilité du comparatiste, comme le philologue qui détecte les espaces divergents des cultures et propose un nouvel humanisme. Les comparatistes effectivement ont négligé l'influence de la tradition. Souvent les institutions de savoir ont identifié l'étude de la tradition avec la rencontre avec un pure produit du passé, une expérience d'un autre âge que les contemporains accueilliraient sans critères, passivement. Pouillon identifie dans la tradition un «point de vue» que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, dans le sens d'un phénomène qu'on pourrait appeler une «herméneutique de l'archéologie», cultivée à partir de paramètres rigoureusement contemporains. On est aussi conscient que les pages sur les espaces de comparaisons qui règlent l'imaginaire latino-américain sont abondantes. Notre discours se transforme, donc, dans une ultérieure réflexion qui compose le *work in progress* du dialogue pluriel avec l'homme producteur de cultures et textes.

1. AUX lettres, citoyens.

Dans son discours ironique sur les armes et les lettres, Cervantès présente un Don Quichotte extraordinairement proche de la vie intellectuelle de certaines zones du monde, où les armes – un euphémisme baroque pour designer «le pouvoir», «les pouvoirs» – ont une valeur d'agglomération, production et créativité (fréquemment sanguinaire et mortelle) beaucoup plus heureux que les lettres, signes outragés, stériles et alarmantes de la situation décadente et torve dans laquelle certaines personnes parmi nous vivent. Il suffit, alors, d'écouter le cri de vengeance que le vêtement Alonso Quijano exprime comme une rageuse et parodique déclaration de guerre aux études littéraires: «Quítenseme de delante los que dijeren que las letras hacen ventaja a las armas; que les diré, y sean quien se fueren, que no saben lo que dicen». La rage, même si elle n'est pas vraiment une rage, mais plutôt un ensemble de sentiments, frustrés de ses propres vertus, résulte partagée, comme les idéaux de la chevalerie comparatiste qui nous meuvent par ces landes du monde.

L'avenir de la littérature comparée en Amérique Latine, et spécialement, dans la région andine, oscille entre deux pôles que, synthétiquement, pourraient se dire comme entre l'espérance et la désillusion. Le Brésil a offert, et continue à le proposer, un modèle (ou un contre-modèle) qui a su balancer la vocation européenne avec la «quête d'un centre intérieur encore à construire ou découvrir», comme l'écrit Pierre Rivas, au point que, par sa tendance centripète, «le système littéraire brésilien est séminal dans l'émergence de littérature luso-africaines» (Rivas, 2005, p. 169). Ainsi, le contraste entre l'Océan et le Sertão, promulgué par Tristão de Athayde, et l'insistance sur la formation d'une littérature nationale, ouverte aux expériences internes (régionalisme) et externes (système littéraire), encouragée par Antonio Candido, s'ouvre au monde, possède un nouvel axe qui fait de la latinité américaine le grand propulseur de questions sur l'identité culturelle et littéraire. Et les armes, de mémoire cervantine, entrent en action, sans doute. On peut utiliser tous les idéaux et rêves du monde, les exposer comme les corps nus d'un Rubens ou d'un Titien, mais si les armes – en majorité, actuellement, comme toujours, par ailleurs, comme les étaient aux temps d'Arioste – ne collaborent pas à soutenir l'univers des lettres, ces dernières seraient reléguées à des objets de contemplation distante et mystérieuse.

Le projet comparatiste procède de l'interaction de contextes, textes et réflexions théoriques que prétendent éléver au milieu national étroit, condensé à un espace global, qui puisse lui donner une voix, en respectant sa territorialité indigène, son âme ou couleur locale, pour utiliser des termes ultra romantiques.

Mais, pourquoi contextualiser? Principalement à cause de la perte, en ces temps d'idées générales et termes interchangeables, du sens de l'histoire. Dans la perspective historique, diverses sont les possibilités de résolution de problèmes de peuples et nations, et la littérature comparée ne peut plus rester au dehors du débat culturel. Toutefois, l'histoire, «mère de la vérité», «idée stupéfiante», pas simplement comme «une recherche de la réalité mais comme son origine» (suggestions de Pierre Ménard, qui renvoie à Borges et Cervantès, à nouveau), permet de répondre aux rappels temporels avec gravité et fermeté intellectuelles au présent.

2. ANTHROPOPHAGES et curieux.

On pourrait chanter, en ce moment, une mélodie parodique sur les mots de Wladimir Krysinski: «le roman est une structure polymorphe»: l'Amérique Latine possède la même polymorphie, le même «espace de réseaux énonciatifs polymodélisants car la vision ou les visions du réel ne sont jamais parfaitement homogènes ou unificatrices» (Krysinski, 2003, p. 261). «Hablador», «compilador» ou bien «ironizador», la modalité de fonctionnement de la littérature latino-américaine mélange le binarisme écriture vs. oralité, mais surtout refuse l'axe contradictoire nation vs. monde.

Aujourd'hui l'histoire nous propose, par la bipolarisation du conflit national / universel, l'un des aspects qui le plus concerne actuellement la théorie de la littérature comparée. En fait, dans la perspective du nationalisme, le "monde" est, pour ainsi dire, «de l'autre côté», intéresse assez peu, dérange, jusqu'au désagréable; alors que, l'universalisme, un péché d'orgueil de la contemporanéité, que Dante aurait placé dans des «nouveaux» cercles infernaux, ignore les différences entre les cultures et démontre, dans ses songes, enfantin et ingénue, et surtout, pas adéquat à la complexité de l'actualité. Si on prend, comme sagesse ancienne, l'affirmation des ancêtres latins, «in media stat virtus», nous croyons dans une réponse «verteuse» qui consisterait dans ce que certains théoriciens, sociologues, historiens, économistes, anthropologues, «culturologues» (tous comparatistes de cette nouvelle génération, qui «évite» la prédominance de la philologie ou de la littérature *strictu sensu*): le «cosmopolitisme», selon l'indication de Ulrich Beck (2005), à partir de sa riche étymologie, (*cosmos*, ordre et nature; *polis*, lieu, ville, avec ses propres spécificités), nous pousse à voir le monde par un regard ouvert et enrichissant, car il n'oublie pas les différences, ses lieux divers et spécifiques.

Cependant, le cosmopolitisme n'est pas une nouveauté absolue dans le cadre latino-américain. La méthode «anthropophage» brésilienne, projetée par Oswald de Andrade, comme essence du caractère nouveau de la littérature brésilienne authentique, représente un premier pas vers un «nationalisme universaliste», selon la définition de Mário de Andrade. En fait, dans le manifeste *Pau-Brasil* (1925), que présente les idées esthétiques de Oswald, se peuvent lire quelques lignes qui, au delà de la polémique, avec laquelle contribuaient à la rénovation des lettres latino-américaines, symbolisent une fructueuse opération intellectuelle cannibale: «Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. [...] Tupi or not tupi that is the question» (Andrade, 1928).

Il vaut la peine de repasser, ici, rapidement, d'autres détails de la carrière intellectuel d'Oswald de Andrade: Oswald radicalise le mouvement «nativiste», en proposant dans plusieurs de ses écrits «anthropophagiques» que le Brésil «dévore» la culture et la tradition étrangères et arrive à créer, de cette manière, une culture révolutionnaire singulière, personnelle. Ses romans «expérimentaux», *Memórias Sentimentais de João Miramar* (1924) et *Serafim Ponte Grande* (1933), représentent des œuvres innovatrices et très modernes pour le style (l'usage constant de néologismes, des effets syntactiques osés et bouleversants, uni à un langage cinématographique) et dans le caractère de violente rupture du genre romanesque traditionnel. Tout cela fera affirmer à Haroldo de Campos que la production oswaldienne «rend caduque le concept de roman, de nouvelle ou de récit, en face d'une nouvelle idée de *texte*» (Campos, 2004, p. 60). Entre les textes oswaldiens on trouve les deux manifestes, le déjà mentionné *Pau-Brasil* et le célèbre *Manifesto Antropófago*; on rappelle, aussi, la réponse polémique d'Oswald à Tristão de Athayde, qui avait refusé, avec mépris, la tentative de rénovation littéraire des modernistes: c'est dans ce pamphlet qu'Oswald défend le dépassement de la tradition occidentale par une méthode et une pensée locales, en brisant la rigidité des instruments cultureaux vétustes, qui ne répondraient plus aux nouveaux temps; il n'est pas un hasard que la thèse de concours pour le poste de Professeur au Département de Philosophie, Sciences et Lettres de l'Université de São Paulo, de 1950, intitulée «La crise de la philosophie messianique», n'est pas trop loin d'être considéré comme un travail épistémologique, deconstructionniste *ante litteram*.

Si on continue sur le versant de l'anthropophagie, si utile à notre situation locale, globale, cosmopolite, avec un exemple apparemment *démodé*, on peut recouvrer de l'oubli, le célèbre et actuel essai sur les cannibales de Michel de Montaigne où l'auteur raconte une histoire curieuse:

J'ay eu long temps avec moy un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde, qui a esté descouvert en nostre siecle, en l'endroit ou Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique. Cette descouverte d'un païs infiny, semble de grande consideration. Je ne scay si je me puis respondre, qu'il ne s'en face à l'advenir quelqu'autre, tant de personnages plus grands que nous ayans esté trompez en cette-cy. J'ay peur que nous ayons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité, que

nous n'avons de capacité: Nous embrassons tout, mais nous n'estreignons que du vent² (Montaigne, 1962, p. 203).

L'explication de Montaigne continue a propos des problèmes d'interprétations et d'altérations d'événements, de commentaires inutiles qui modifient la vérité historique, et la nécessité de soucieux topographes. Montaigne est convaincu du fait «qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation [...] sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n'est pas de son usage»³. Il n'est pas difficile prévoir, donc, pourquoi on a utilisé cet essai sur les cannibales dans notre lecture: Montaigne fait allusion, naturellement, aux derniers voyages colonisateurs du XVIème siècle. Toutefois, le scepticisme de l'homme sur sa capacité d'entendre sincèrement la nature de phénomènes, découvertes, individualités, se manifeste, selon Montaigne, toujours de manière mineure à la colossale curiosité humaine de rejoindre et connaître l'impossible. D'un côté, les cannibales; de l'autre, les curieux....

Par le nom de France Antarctique, on le rappelle, Montaigne indique, justement, le Brésil, où le protestant Villegagnon avait débarqué en 1557. La relation entre France et Brésil, commencé par cette dénomination, est un territoire de recherche extrêmement intéressant, capable de «composer une vision de l'histoire des relations culturelles entre Brésil et France, consubstantialisée dans l'analyse et interprétation d'oeuvres, traductions, mouvements, revues et voyages d'écrivains représentatifs de divers moments de l'histoire de ces relations culturelles» (Nitrini, 2000, p. 11). Cette modalité de rencontre interculturelle démontre un ample résultat⁴, mais le thème, dans notre cas, supère l'objectif de ces pages. Cependant, nous intéresser beaucoup plus, comme comparatistes, cannibales et curieux, la méthode utilisée par la perspective des relations entre cultures et production d'imaginaire. Nous intéresser en Amérique Latine, par exemple, voir comment un pays considère son prochain limitrophe, son prochain

² Montaigne, Michel de. *Essais*. Introd. et notes de Maurice Rat. Paris : Garnier, 1962. I, 30, p. 203. **Chapitre XXX sur les cannibales (I partie des *Essais*)**,

³ *Ibidem*, p. 203.

⁴ Dans l'Université de São Paulo, le Centre de Recherche Brésil-France (NUPEBRAF), de l'Institut d'Études Supérieures, avec ses responsables, Leyla Perrone-Moisés et, actuellement, Sandra Nitrini, publie plusieurs textes de grand intérêt et soutient beaucoup d'événements au Brésil et à l'extérieur.

«le plus proche», quelles zones de contacte s'établissent, quels points ou espaces restent au dehors du regard territorial et de la localisation épistémologique.

De cette manière, de la même manière qu'avec la France, les relations culturelles entre les pays que composent le continent latino-américain, complexes, ramifiées, multiples, sous plusieurs aspects, nous permettent de réfléchir, un peu à *la manière de Montaigne*, sur ce que nous savons du Brésil, par exemple, ce qui est un *cliché*, ou un lieu commun, un lieu de stéréotypes, même si dans le cas spécifique du Brésil parler de «lieux communs» ne présente pas, à notre avis, une connotation exclusivement négative. Ainsi, si l'on essaye de nous rapprocher de l'auteur le plus populaire du Brésil du XXème siècle, Jorge Amado, et de ses créations imaginaires narratives, on découvrira, en hommage à l'auteur de Bahia, qu'il considérait Lima, la capitale du Pérou, comme l'une des villes les plus précieuses de l'Amérique du Sud et, surtout, la plus proche du labyrinthique mélange idéologico-culturel de sa patrie, Salvador. Dans les pages pleines d'affection de son excentrique carnet de voyages *A ronda das Américas*, publié, entre 1937 et 1939, sur des journaux brésiliens, Lima devient un exemple d'une "transculturisation" victorieuse aux yeux d'un voyageur attentif, curieux et à la recherche de places et lieux qui parlent d'un passé glorieux et commun:

Já imaginaste, amiga, uma cidade onde todas as casas têm balcões que parecem construídos propositalmente para favorecer a raptos de senhoritas por galãs que tocam violões? Coisas assim só nos romances românticos, dirás. Romances bem diferentes dos que eu escrevo e que lês. Pois eu te afirmo que existe uma cidade assim: a cidade de Lima, cidade dos doze mil balcões, cidade onde o gênio mais deixou sua marca em Sul-América. É como uma visão de delírio essa cidade. Delírio de um poeta de versos de amor. Desde que o automóvel atravessa as primeiras ruas que a cidade nos domina com seu feitiço. Não é aquele misterioso feitiço da Bahia, nem aquela claridade que faz tudo róseo em Guadalajara. É um tom romântico que as coisas todas tomam em Lima. Os balcões das casas podem estar vazios, mas os olhos encantados do viajante hão de ver figuras de véu que fogem destes balcões após marcarem entrevistas com os namorados. E se te demoras nas ruas silenciosas na noite silenciosa de Lima, ó minha amiga, verás que elas fogem dos balcões floridos em rápidos cavalos negros pela noite enluarada. (Amado, 2001:148)

Dans ces lignes, qui présentent une passionnée et sincère description d'une Lima fabuleuse, légendaire, amoureuse, il n'y a rien qui souligne les habituels «lieux communs». Les lieux communs de Lima, dans l'actualité, se réduisent à bien d'autres choses: la triste neige de juillet qui afflige la ville et le ciel défini poétiquement par Melville comme «estomac d'âne», pour nous tenir seul dans les plus approximatives symboliques. Jorge Amado, plutôt, observe Lima grâce à la

palette de ces lieux communs qui ont popularisé la même image nationale du Brésil, ceux de la joie de vivre, des couleurs vives. Emerge de cette forme, une image de Lima méconnue, parfumée, renouvelée grâce à un regard extérieur intelligent. Si nous nous fixons sur la figure de Jorge Amado, il suffirait, maintenant, associer les autres «*donas Flores*», «*Gabrielas*» e «*Teresas Batistas cansadas de guerra*» pour compléter la perception d'un produit culturel, commun et universel en même temps. En synthèse, on pourrait bien affirmer qu'il s'agit, donc, de lieux communs qui constituent un ensemble et régénèrent des formes culturelles locales et les destinent à l'universalité.

Toutefois, le lieu commun procède comme une arme à double tranchant et on peut le considérer comme une topique polémique de la littérature comparée actuelle, thématique, nécessaire, peut-être, à l'ouverture de frontières et à la dynamique de la connaissance culturelle. Si, d'un côté, le «lieu commun» se réduit à globaliser des matériaux nationaux, de l'autre, il fonctionne comme une machine systémique de différence et d'originalité: l'exemple qu'on vient de donner du Brésil se justifie suffisamment; au Pérou, entre *ceviche* et *inca cola* (une dénomination assez explicative), *pisco sour* et Vargas Llosa, *huacas* et *marineras*, le lieu commun sauvegarde, donc, le patrimoine national.

Les nations latino-américaines (ou il serait mieux délimiter cet adjectif à la multitude hispano-américaine) devraient faire référence à l'exemple brésilien, fréquemment méconnu ou boudé dans le moyen culturel continental.

Pour cette raison aussi, il serait nécessaire reconSIDéRer les études interaméricaines, récemment suscités par Sophia McClenen. McClenen se propose de récupérer la tradition théorique (et relativement jeune) d'Amérique Latine à travers de ses pionniers et surtout des lectures que définissent la situation de choc culturel dans le continent latino-américain, en questionnant, particulièrement, «la position superdeterminée des Etats Unis à l'intérieur de la culture américaine, dans l'aspiration de donner à l'*Amérique* un signifié beaucoup plus vaste» (Mc Clennen, 2004, p. 259).

Les études interaméricaines constituent un instrument important du champ de travail de la comparaison actuelle (spécialement, si on pense que nous sommes en train de nous prononcer sur cet hémisphère). En fait, «elles partent du fait que les cultures américaines partagent une série d'expériences historiques et en reconnaissant les dialogues et échanges qui ont marqué ces cultures», exaltent les liens entre le Nord et le Sur, et aussi, révèlent l'Amérique Latine comme un

centre créateur de nouvelle esthétique, discours et réflexion théorique. Avec raison, Lisa Block de Behar et Tania Carvalhal ont souligné la nécessité de la littérature comparée pour le contexte culturel de ce continent, défini comme un «paysage fertile», qui peut franchir limites utopiques et aspérités idéologiques. Si en Amérique Latine «proposer la comparaison des comparatismes, c'est en effet reconnaître que la littérature comparée est aujourd'hui plurielle» (Carvalhal, 1997, p. 11). Il faut admettre que ce sont les pratiques esthétiques et littéraires différentes qui valident l'utilité et la nécessité de penser le continent latino-américain comme un espace privilégié de comparaison, un espace continental et régionaliste, en même temps, qui se lance à la compréhension et observation universelles. Lisa Block de Behar a raison en soulignant que l'absence des pratiques comparatistes compromet la connaissance de l'autre, justement, «dans des lieux moins parcourus par les démarches épistémologiques d'une discipline qui s'est surtout tenue, comme cela arrive souvent, aux centres où elle a trouvé ses origines et ses racines» (Block de Behar, 2000, p. VII).

Le premier congrès de littérature comparée, organisé par l'Association Péruvienne de Littérature Comparée (ASPLIC) a voulu marquer justement l'axe interdisciplinaire et intersémiose, de grande importance aujourd'hui dans les pays andins, comme le Pérou, en justifiant, ainsi, trois directrices: a) réduire l'étude des sources et influences, pour être identifiable avec une saison déjà passée de la discipline comparative; b) franchir le périmètre national, en partant, cependant, du national; et finalement, c) chercher des solutions et des exemples relatifs à une pensée qui surgisse de propositions continentales, surtout, à partir des contributions des jeunes chercheurs, intéressés au développement de cette discipline beaucoup plus que certains *maîtres à penser* locaux de vaste trajectoire, qui, en tant que *maîtres* et *penseurs* ne perçoivent pas le passage du temps et les évolutions de la critique et qui se demandent, encore, qu'est-ce que signifie comparer la littérature.

Il est évident que la comparaison des littératures aujourd'hui, dans un espace de plus en plus globalisé, ou tendant à l'universalisation, s'associe à la problématique culturelle des nations et des identités, car les cultures nécessitent, pour se soutenir, une reconnaissance endogène et, sans doute, une découverte externe du statut d'existence et d'originalité. Penser la littérature dans une perspective spécifique, comparative, signifie, donc, savoir revenir aux questions liées à l'identité nationales sans oublier que l'identité de n'importe quelle culture, état, nation se réalise (se construit) à partir d'un jeu d'altérités, d'autres éléments

qui composent la représentation singulière (et pourtant multiple) d'un espace littéraire. C'est justement l'observation proposée par Jean Bessière dans le fragment suivant:

La coexistence des identités culturelles est, en conséquence, soit une question anthropologique, soit une question de rapports des formations sociales auxquelles correspondent ces identités (...) Ainsi venir à la question de l'identité culturelle équivaut donc à retrouver le paradoxe de la théorie littéraire, sous une forme spécifique: il peut y avoir un discours critique transnational de la question de l'identité culturelle; ce discours n'est, de fait, que le discours d'une manière d'universalité qui ne peut faire droit à la limite des identités et à ce qu'elles ont de local – local veut ici dire à la fois lieu et formation sociale (Bessière, 2001, p. 40).

Le continent latino-américain doit être reconnu comme un espace symbolique qui appelle à une mémoire faite d'histoires, mythes, expériences individuelles et collectives, qui ne peuvent plus représenter la mémoire comme un souvenir romantique et synthétiquement convergeant. La mémoire se lie, dans ce cas, à deux aspects apparemment contradictoires: la tradition et le pouvoir. Il n'y a pas de mémoire sans l'intervention de ces deux pôles. Amaryll Chanady a insisté sur le rôle déterminant du pouvoir établi comme un facteur créateur de mémoires inventées et, en même temps, forcées: «la mémoire culturelle n'est pas seulement la somme de l'héritage, des traditions et des rites d'une collectivité donné, elle est souvent aussi le résultat d'une intervention consciente dans l'imaginaire social effectuée par les secteurs dominants de la société» (Chanady, 1999, p. 55). Dans ces dernières pages, on voudrait souligner la valeur de l'apport de la tradition comme une question anthropologique et, d'une certaine manière, consubstantielle au sujet, indépendamment du pouvoir.

3. LA tradition mobile.

Il est probable que les armes, pour revenir à la métaphore cervantine, conquièrent aujourd'hui une position significative, à l'égard des lettres, au point que les lettres les nécessitent, avec fréquence, pour survivre: la production du marché éditorial mondial parle, comme on dirait en Amérique Latine, (qu'il nous soit permis le calembours), «com claras letras».

Toutefois, la perspective anthropophagique se révèle comme la plus propice et, d'un point de vue comparatiste, la plus productive: il faut apprendre un pays comme le Brésil, à partir d'une perspective critique, la tradition, comme Oswald

de Andrade proclamait dans ses manifestes. On pourrait dire que l'avenir de la littérature comparée en Amérique Latine se situe dans une «tradition mobile». La première étape de cette «tradition» consiste dans la reconnaissance d'un passé solide, qui a eu dans le modernisme de la «Semana da Arte Moderna» de 1922 les orientations de base pour systématiser une culture nationale en faveur d'un «nationalisme universaliste» (selon les mots toujours actuels de Mário de Andrade). Si la connaissance de la culture nationale coïncide avec la conscience de la tradition, c'est pourquoi il faut commencer, concrètement, d'un lieu spécifique, réel, de «ce travail de 'brésilisation' du Brésil» (Andrade, 1982, p. 15). Et il ajoute: «Nous serons civilisés par rapport aux civilisations le jour que créerons l'idéal, l'orientation brésilienne. Alors, nous passerons de la phase du mimétisme à la phase de la création. Et alors nous serons universaux parce que nationaux» (Andrade, 1982, p. 16). Il y a une façon d'être national – paraît affirmer l'auteur de *Macounaïma* – qui est tout le contraire du nationalisme fasciste et séparatiste. Pour consolider la littérature, Mário de Andrade brise les régionalismes pas encore reconnus comme une partie de la culture nationale systématisée. Il ne pensait ni à une assimilation, ni à une pure insertion, mais à valoriser les segments régionaux pour un contexte international. C'est le même processus de l'insertion des thèmes folkloriques de la Transylvanie ou d'Hongrie, dans le contexte de l'Europe Centrale promu et pratiqué par le grand compositeur hongrois Bela Bartók. Les motifs régionaux de la Roumanie transylvaine ne servaient pas à fortifier les frontières nationales, mais ils étaient plutôt le tremplin d'une décentralisation qui se voulait base commune, même si méprisée et inconnue, de l'unité et la diversité de la tradition européenne. Si on revient à l'Amérique Latine et au génial auteur de *Macounaïma*, ce fragment de Tania Carvalhal synthétise bien l'importance de la tradition nationale et la fertilité des études régionalistes qui se déplacent vers les horizons internationaux: «Mário de Andrade avait compris ce que Alencar avait pressenti: que l'entité nationale n'existerait pas sans l'insertion des ses parties. C'est pour ça que Mário de Andrade a cherché la 'dé-géographisation', entendue comme un processus grâce auquel il serait possible découvrir, au delà des différences régionales, une unité subjacente relative à son identité» (Carvalhal, 2003, p. 146).

A la tradition anthropophagique on peut ajouter le discours sur la créolisation du monde envisagé par Edouard Glissant, fondé sur la notion d'«identité multiple». C'est l'union utopique, impossible d'un «espace (qui) est simultanément exploré et constitué, retrouvé par sa métamorphose en lieu d'une

recherche», selon la belle expression de Jean-Marc Moura, dans le contexte caribéen, proche, pour beaucoup de raisons dont celle latino-américaine. (Moura, 2007, p. 195). «*Je peux changer, en échangeant avec l'Autre, sans me perdre pourtant ni me dénaturer*» (Glissant, 2005, p. 25), déclare Glissant. Face au binarisme des discours de et sur la négritude et l'assimilation, Glissant identifie une troisième voie qui s'ouvre à une tradition «diverse», si l'on peut appeler de cette manière, inaccomplie, en discussion continue, approximative, «où les ethnies et les cultures coexistent sans vraiment s'interpénétrer» (Glissant, 2005, p. 50). On peut dire, en suivant Glissant, que l'Amérique Latine doit se créoliser, c'est-à-dire, «trembler» sans tremblements de terre, se multiplier sans multiplications de guerre. La culture proposée par Glissant semble la relation de la tradition comme crise. Il s'agit, en effet, d'une crise *permanente* qui, loin d'empêcher le processus de formation de connaissance, permet de percevoir le phénomène littéraire comme une dynamique vivante et significative. Si la culture et la tradition sont en crise permanente, cette crise est fructueuse.

Le Monde tremble, se créolise, c'est-à-dire se multiplie, mêlant ses forêts et ses mers, ses déserts et ses banquises, tous menacés, changeant et échangeant ses coutumes et ses cultures et ce qu'hier encore il appelait ses identités, pour une grande part massacrées. La pensée archipélique tremble de ce tremblement, bouleversée de ces crises géologiques, traversée de ces séismes humains, elle repose pourtant auprès des rivières qui enfin s'apaisent et des lunes qui languides s'attardent. Mais elle n'est pas, cette pensée, un seul emportement indistinct, ni une plongée sourde aux profondeurs, elle chemine selon des réseaux qui s'attirent et qui n'abandonnent aucun donné du monde loin du monde. Elle ouvre sur ce que Montaigne appelait «la forme entière de l'humaine condition», la *forme*, non pas l'*Un*, ni une essence, mais une Relation dans une Totalité. Le tremblement est la qualité même de ce qui s'oppose à la brutale univoque raide pensée du *moi hormis l'autre*. Aurons-nous la hardiesse de rapprocher ces limailles, sans trop attendre de la compassion, ni de la loi, qui n'y suffisent pas? la compassion n'est souveraine que quand elle exige résolument et continûment la justice, la loi n'est juste que quand elle s'inspire sans limites de la pensée du Tout.

Nous entendons cette tempête continue, qui trame pour nous la Relation. Il reste à rappeler, ce que nous n'avons pas encore soutenu, que la créolisation dans la Caraïbe, comme au Brésil, a été accélérée par la déportation des peuples africains, qui ont sans aucun doute contribué à radicaliser ici les oppositions et par conséquent les symbioses entre tant d'éléments, de vies et de mort, d'ignorances et de savoir, de musiques et de silence, de souffrances et de joie, convoqués dans cette région du monde. Des peuples déportés puis semés ainsi sur une si énorme étendue retrouvent à douleur les traces de leurs cultures abandonnées, en même temps qu'ils se disposent plus volontiers aux autres...: Ils créent de l'inattendu. La musique de jazz est un tremblement, elle a d'abord

rayonné, dans le Sud des Etats-Unis, en musique archipélique, avant de se continentaliser.

Dans la Caraïbe, les oiseaux Zémi ont rencontré à la fin les oiseaux d'Afrique. Le koribibi, survivant à la Conquête, et inspiré du Serpent à plumes, partage la nuit des cases avec l'oiseau Sénoufo, invisible évadé du bateau négrier. (Glissant, 2005, pp. 75-77).

La tradition est le résultat d'un parcours qui est à la base d'une unité entre le passé et le présent et, au contraire d'une lecture superficielle, elle ne se présente jamais comme un instrument de connaissance rigide ou extrêmement fixe, mais plutôt, à cause de son étymologie, *tradit*, c'est-à-dire, «transmit», transfère, consigne à la postérité ce que l'histoire a gardé dedans de ses canaux. Même si elle peut, comme, évidemment, tout procès humain de périodisation, s'égarter ou se méprendre, la tradition ne romps pas, ne fragmente pas, ne s'exonère pas des nouveautés, mais plutôt, en les filtrant, opère un jugement puissant car tout ce qu'elle rencontre dans son flux mobil enrichit la transmission de la culture. Au contraire, exalter la singularité ou la partialité d'un acte culturel équivaut à détruire la capacité de construction dans un contexte plus ample.

La littérature comparée se veut «une et multiple», comme bien le souligne Claudio Guillén. La «tradition mobile», à laquelle nous avons fait allusion, répond à ces critères d'unité et multiplicité, en s'unifiant et en se multipliant dans d'autres traditions mobiles que suivent les soucis de la recherche des lettres, et non pas des armes.

BIBLIOGRAPHIE

AMADO, Jorge. *A Ronda das Américas*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 2001.

ANDRADE, Mário de. *A lição de amigo. Cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.

ANDRADE, Oswald de. *Revista de Antropofagia*, Ano 1, No. 1, maio de 1928.

BECK, Ulrich. *Lo sguardo cosmopolita*, Roma: Carocci, 2005.

BERND, Zilá. (org.). *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Movimento, 2003.

- BESSIÈRE, Jean. «Théorie et critique littéraires contemporaines». In: Coutinho, Eduardo (org.) *Fronteiras imaginadas*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, pp. 13-47.
- BLOCK DE BEHAR, Lisa. "Préface". In: Block de Behar, L. (org.) *Comparative Literature. Issues and Methods/ La littérature comparée. Questions et méthodes*. Montevideo: AILC, 2000, pp. VII-XIII.
- CAMPOS, Haroldo de. "Miramar na mira". In: Oswald de Andrade, *Memórias sentimentais de João Miramar*. São Paulo: Globo, 2004, pp. 19-60.
- CARVALHAL, Tania Franco. *O próprio e o alheio: ensaios de literatura comparada*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CARVALHAL, Tania Franco. "La littérature comparée dans le monde. Questions et méthodes", In: Tania Franco Carvalhal (org.), *Comparative Literature Worldwide: Issues and Methods/ La littérature comparée dans le monde. Questions et méthodes*, Porto Alegre : AILC, 1997, pp. 9-14.
- CHANADY, Amaryll, *Entre inclusion et exclusion. La symbolisation de l'autre dans les Amériques*. Paris : Honoré Champion, 1999.
- GLISSANT, Edouard. *La cohée du Lamentin*. Paris: Gallimard, 2005.
- KRYSINSKI, Wladimir. *Il romanzo e la modernità*. Roma: Armando, 2003.
- MCCLENNEN, Sophia. "La cultura latinoamericana y los estudios interamericanos: proposiciones, peligros, posibilidades". In: D'Angelo, Biagio (org.) *Espacios y discursos compartidos en la literatura de América Latina*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2004, pp. 259-272.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Introd. et notes de Maurice Rat. Paris: Garnier, 1962.
- MOURA, Jean-Marc. «Des discours caribéens». In: D'hulst, Lieven et al. *Caribbean Interfaces*. Amsterdam-New York: Rodopi, 2007, pp. 185-202.
- NITRINI, Sandra (org.). *Aquém e além mar. Relações culturais : Brasil e França*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- POUILLOU JEAN, «Tradition : transmission ou reconstruction», In: J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*. Paris: Maspero, 1975, pp. 155-173.
- RIVAS, Pierre. «Latinité et francophonie dans un monde globalisé». In: José Luis Jobim et al. (org.) *Sentido dos lugares*. Rio de Janeiro: Abralic, 2005, pp. 166-172.
- SAID, Edward. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.